

1. EINLEITUNG, FORSCHUNGSSTAND UND METHODE

Den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bildet die Dokumentation und Interpretation von zwanzig ausgewählten Pilgerstätten in peripheren Gebieten der heutigen Arabischen Republik Syrien. Peripher sind diese Pilgerstätten in doppeltem Sinne: Zum einen befinden sie sich außerhalb urbaner Zentren, manchmal in abgelegenen und nur sehr schwer zugänglichen Gegenden. Zum anderen verkörpern diese Pilgerstätten – bezogen auf den sunnitischen Islam – auch ein peripheres Gebiet in der Religion: Sie sind Bestandteil der *little tradition*, also jener „kleinen Tradition“, die angeblich eine mehr oder minder große Distanz zur zentralen doktrinären Glaubenslehre entwickelt hat.

Bei der Mehrzahl der dokumentierten Pilgerstätten¹ handelt es sich um so genannte Naturheiligtümer, gekennzeichnet durch bizarre Baumgruppen, Felsspalten, Höhlen oder Heilquellen, die zum Teil bereits in vorislamischer Zeit als heilig angesehen wurden und auch heute noch überaus beliebte Ziele von Pilgerfahrten sind. Solche Heiligtümer werden stets mit verschiedenen Mythen und Legenden assoziiert, und in der Regel gelten sie als „Eigentum“ einer bestimmten mythologischen Persönlichkeit. Bei diesen mythologischen Persönlichkeiten kann es sich um Gestalten aus Bibel und Koran ebenso handeln wie um lokale Heilige, deren historische Authentizität bisweilen in Zweifel gezogen wird. Neben dem Geist [arab.: *rūḥ*] dieser heiligen Personen wirkt an den sakralen Plätzen auch die Segenskraft Gottes [arab.: *baraka*], die den Pilgern Kraft gibt und der individuellen und kollektiven Lebensbewältigung dient.

Vom Forschungsstand zur Forschungsfrage

Abgesehen von den arabischen Quellen² stammen die ersten Berichte und Aufzeichnungen über sakrale Plätze in der heutigen Arabischen

¹ Solche Pilgerstätten werden in Syrien meist als *maqām* (pl. *maqāmāt*) oder *mazār* (pl. *mazārāt*) bezeichnet.

² Die für den Forschungsgegenstand maßgebliche arabischsprachige Literatur reicht mit IBN ĠUBAYR und YĀQŪT bis ins 12. Jahrhundert n. Chr. zurück. In

Republik Syrien von europäischen Gelehrten, die das Gebiet im 18. und 19. Jahrhundert bereist haben. Diese historischen Reiseberichte³ bestehen oft aus einer Mischung von Abenteuerreport und umfassender Länderbeschreibung inklusive einer Darstellung der im Land herrschenden Sitten und Gebräuche. Lokale Heiligtümer wurden darin zumeist nur beiläufig erwähnt, wobei – mehr oder weniger offensichtlich – das Interesse am (subjektiv) Kuriosen für die Erwähnung ausschlaggebend gewesen zu sein scheint.

In der „abendländischen“ Forschung setzte eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Thematik erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein. Eine ganze Reihe namhafter Orientalisten widmete jetzt ihre Aufmerksamkeit der Verehrung so genannter Naturheiligtümer.

Mit dem folgenden Überblick über die themenrelevante Literatur möchte ich eine kurze Einführung in die Beschaffenheit, Funktion und Definition solcher sakralen Plätze geben; regional gesehen richtet sich das Hauptaugenmerk dabei auf das Gebiet der heutigen Arabischen Republik Syrien:

Julius WELLHAUSEN versuchte mit der Aufarbeitung schriftlicher Quellen in seinem Werk *„Reste Arabischen Heidentums“* (Berlin 1897) die Bedeutung und die Beschaffenheit heiliger Plätze aus vorislamischer Zeit zu analysieren. Er schreibt dazu: *„Wol alle Opferstätten waren von einem geweihten Bezirke, einem Temenos, umgeben, welcher gewöhnlich Himā [ḥimā; Anm. d. Verf.], seltener Haram oder Mahgar genannt wird. Die Heiligkeit eines solchen Bezirkes ist nicht erst abgeleitet von der Opferstätte, die darin liegt, sie haftet ursprünglich an ihm. Das Himā hebt sich häufig, aber nicht immer, durch Bewässerung und Vegetation, oder durch abgeschlossene Lage, oder durch andere natürliche Eigenschaften gegen die Umgebung ab und sondert sich von ihr“* (WELLHAUSEN 1897: 105).

diesen Quellen wird den Pilgerstätten jedoch vor allem dann Aufmerksamkeit zuteil, wenn sie in oder in der Nähe von urbanen Zentren gelegen sind. Zudem beziehen sich die Beschreibungen in den arabischen Quellen in erster Linie auf die architektonischen Gegebenheiten der Pilgerstätten. Eine wohlmeinende Auseinandersetzung mit der (volks-)religiösen Praxis wird in den arabischen Quellen tendenziell vermieden (allerdings gibt es davon Ausnahmen, wie Pilgerhandbücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert belegen oder das IBN ŠIḤNA zugeschriebene Werk über die „Geschichte des Reiches von Aleppo“).

³ Zu den historischen Reiseberichten sind etwa die Werke von NIEBUHR (1722, 1778), POCOCKE (1754), BURCKHARDT (1822, 1824, 1831), DOUGHTY (1888), EUTING (1896) oder MUSIL (1918) zu zählen.

Robertson SMITH erläutert in seinem Buch *„Die Religion der Semiten“* (Freiburg 1899) eingehend die Beziehung der Menschen zu heiligen Plätzen. Besondere Beachtung findet bei ihm die Tatsache, dass heilige Plätze in ihrer Beschaffenheit jenen Orten gleichen, an denen Geister und Dämonen [arab.: *ǧinn*] vermutet werden: *„Gewiss sind das Stätten, an denen das innere Leben der Natur am lebhaftesten in allen seinen Formen hervortritt; es ist somit selbstverständlich, dass die Menschen hier am meisten geneigt sind, die Gegenwart göttlicher oder doch übermenschlicher Mächte anzunehmen“* (SMITH 1899: 92ff.). Die Existenz von heiligen Quellen, Bäumen, Höhlen, Altären und Steinen sowie das damalige *„heutige Pilgerwesen“* zu diesen Heiligtümern werden von SMITH als vorislamische Relikte gesehen.

In die gleiche Kerbe schlägt auch der Amerikaner Samuel Ives CURTISS in seinem Werk *„Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“* (Leipzig 1903), das bezeichnenderweise im Original den Titel *„Primitive Semitic Religion today“* (Chicago 1902) trägt. Ähnlich wie Robertson SMITH sieht auch CURTISS in der damaligen Volksreligion des Vorderen Orients nahezu ausschließlich Überreste aus vorislamischer Zeit bzw. Elemente einer so genannten *„ursemitischen Religion“*.⁴ Gleichzeitig versucht er, diese ursemitische Religion anhand einiger von ihm beobachteter (volks-)religiöser Praktiken zu rekonstruieren – ein methodisches Verfahren, das CURTISS bisweilen zu etwas kühnen und heftig kritisierten Schlussfolgerungen führte.⁵ Aus heutiger Sicht vermag auch die Darstellung seiner Interviewpartner als *„blutrünstige Barbaren“* größeres Befremden hervorzurufen. Dennoch, CURTISS' großer Verdienst besteht in der Erwähnung und Beschreibung einer Vielzahl von Naturheiligtümern, die er in den Jahren 1898 bis 1902 besuchte. Die Fülle des von ihm gesammelten ethnographischen Materials erwies sich für die vorliegende Untersuchung als äußerst aufschlussreich und lieferte viele interessante Hinweise.

⁴ Samuel CURTISS' Buch aus dem Jahr 1903 ist – ebenso wie die Werke von WELHAUSEN (1887) und SMITH (1899) – unter dem Einfluss der klassischen Evolutionismustheorien zu sehen (vgl. dazu insb. MORGAN 1908). In seiner Auseinandersetzung mit Robertson SMITH formuliert EICKELMAN (1982: 36) treffend: *„Smith saw Bedouin society as a holdover relatively unchanged from the time of the Old Testament.“*

⁵ Zur Kritik an CURTISS (1903) siehe KAHLE (1910: 64) und KRISS / KRISS-HEINRICH (1960: 18).

In seiner berühmten Artikelsammlung „*Muhammedanische Studien*“ (Halle 1888) erwähnt auch der ungarische Orientalist Ignaz GOLDZIER zahlreiche Plätze in Syrien, die „*schon immer heilig waren*“ (GOLDZIER 1888: 335). In diesem Zusammenhang berichtet er etwa von heiligen Felsspalten, durch die die Pilger versuchten, sich hindurchzuzwängen. Dieser Brauch sei bei den Wallfahrern mit der Vorstellung verknüpft, so GOLDZIER, dass der heilige Spalt nur die rechtschaffenen und gläubigen Menschen durchlassen würde. Weiter beschäftigt sich GOLDZIER (1897: 236ff.) mit der Authentizität von Gräbern heiliger Personen an sakralen Plätzen. In diesem Zusammenhang macht er darauf aufmerksam, dass es sich dabei oft um Scheingräber handelt, also um Gräber, die nicht tatsächlich die leiblichen Überreste eines heiligen Menschen beinhalten, sondern lediglich einen „Anzeiger“ [arab.: *mu'aššir*]⁶ für die Existenz des Heiligen darstellen. Solche Gräber werden beispielsweise dann errichtet, wenn die heilige Person einem frommen Mann im Traum erschienen ist und die Errichtung einer ihr gewidmeten Grabstätte an einem bestimmten Platz gefordert hat.

Ein weiteres Standardwerk erschien im Jahr 1927 unter dem Titel „*Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*“ in London; es stammt vom palästinensischen Arzt Taufik CANAAN. CANAANS Studie besteht aus einer Auflistung von 348(!) heiligen Stätten in Palästina, die der Autor anhand ihrer topographischen Lage und ihrer äußeren Erscheinungsbilder klassifiziert. Darüber hinaus liefert CANAAN eine – weitgehend unkommentierte – Beschreibung von Sitten und Gebräuchen im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen. Diese religiöse Praxis bildet auch den Ausgangspunkt für CANAANS *Definition des sakralen Platzes*. Seiner Begriffsbestimmung zufolge ist ein Platz nur dann heilig, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: Erstens müssen am sakralen Platz religiöse Handlungen stattfinden, wie beispielsweise das Entzünden von Lampen, das Verbrennen von Räucherwerk oder das Ablegen und Erfüllen von Eiden und Gelübden. Als zweite Bedingung für die Heiligkeit eines Platzes nennt CANAAN das Auftreten übernatürlicher Phänomene, wie etwa unerklärlicher Ton- und Lichterscheinungen, die von Pilgern wahrgenommen

⁶ Der von GOLDZIER im Jahr 1897 eingeführte Begriff *mu'aššir* [dt.: *Anzeiger, Zeiger, Indiz*; vgl. WEHR 1977: 16] wurde in weiterer Folge von mehreren Autoren für das Phänomen der Scheingräber übernommen. Dazu ist allerdings zu bemerken, dass die heutigen Bewohner Syriens diesen Begriff durchaus nicht mit Heiligengräbern assoziieren, sondern dabei eher an den Tachometer oder Benzinanzeiger eines Kraftwagens denken.

werden. Dritte Bedingung sind schließlich schlimme Strafen, die den unbefugt Eintretenden oder Frevler gegebenenfalls treffen würden (CANAAAN 1927: 46).

Ferner erwähnt Taufik CANAAAN erstmals die Tatsache, dass sakrale Plätze grundsätzlich von Angehörigen unterschiedlicher ethnisch-religiöser Gruppen⁷ gleichermaßen besucht werden (können). Insgesamt, so CANAAAN, wären im Bereich der Volksreligionen die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften sehr gering und lediglich oberflächlicher Natur: „*The various ideas [...] are common to both Mohammedans and Christians among the Palestinian peasantry; where the two groups differ the differences are only superficial*“ (CANAAAN 1927: VI).

Das umfangreichste Werk zum Gegenstand der vorliegenden Arbeit stammt von den beiden Volkskundlern Rudolf KRISS und Hubert KRISS-HEINRICH. Es trägt den Titel „*Volksglaube im Bereich des Islam. Band 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*“ und ist im Jahr 1960 in Wiesbaden erschienen. In ihrem Einleitungsteil beschäftigen sich die beiden Autoren unter anderem mit der Lage und der Beschaffenheit von Heiligtümern: „*Ihre geographische Lage kann außerordentlich verschiedenartig sein. Viele von ihnen liegen in oder in der Nähe von Dörfern, andere auf Erhebungen, besonders auf Hügeln und Bergspitzen. Heiligtümer in Tälern sieht man seltener. [...] Eine besonders große Rolle spielen einzelstehende Bäume, die für heilig gehalten werden. Manchmal bilden solche Bäume aber auch einen kleinen Hain. [...] Ist der heilige Baum ein Fruchtb Baum, so darf jeder Vorbeigehende von den Früchten essen, aber niemand etwas wegnehmen. Jemand, der z.B. Äste wegnimmt wird von dem Heiligen bestraft. [...] Da der Heilige seine Bäume beschützt, stellen die Bauern oft ihr Korn oder ihre Gerätschaften unter einen solchen oder legen sie in eine qubba, damit der Heilige ihr Eigentum bewacht [...]. Ebenso findet man häufig Quellen, Brunnen oder Zisternen bei Heiligtümern. Mitunter sind das rinnende Wasser und der Baum das einzige Kennzeichen des heiligen Platzes. Auch die Quellen können wie die Bäume ohne ein Grab in Verbindung mit hl. Personen*

⁷ Der Begriff der *ethnisch-religiösen Gruppe* steht hier für eine *Gemeinschaft von Menschen mit ausgeprägtem „Wir-Bewusstsein“*, das sich primär über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgruppe definiert (vgl. dazu HACKSTEIN 1989). Im Kontext der vorliegenden Arbeit bezeichnet der Begriff beispielsweise die Gemeinschaft der sunnitischen Moslems, jene der Alawiten, der Drusen, der Ismailiten oder der Christen unterschiedlicher Konfession.

stehen (CANAAN 1927: 38). *Manche Wasserläufe, Quellen oder Zisternen, die in der Nähe eines Heiligtums liegen (was aber durchaus nicht immer der Fall zu sein braucht), gelten als von Heiligen bewohnt. Hl. Orte können auch mit Höhlen verbunden sein. Es gibt Höhlen, die mit einem Maqām überbaut sind oder in denen sich ein Heiligengrab befindet, aber auch solche, die, in ihrem Naturzustand belassen, zu einem Heiligen in Beziehung gebracht werden*“ (KRISS / KRISS-HEINRICH 1960: 19ff.). Der Hauptteil dieses umfangreichen Werkes umfasst die Dokumentation der bekanntesten Wallfahrtsorte in Ägypten, Jordanien, Syrien, im Libanon und in der Türkei. Als Grundlage für ihre Beschreibungen dienen den beiden Volkskundlern einerseits ein sehr ausgiebiges Studium der Sekundärliteratur sowie andererseits eine Reihe kursorischer Stippvisiten, die sie in den späten Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts unternahmen. Leider waren weder KRISS noch KRISS-HEINRICH der arabischen Sprache mächtig, was meiner Einschätzung nach bisweilen zu Missverständnissen führte. Dennoch, insbesondere zur Analyse historischer Veränderungsprozesse erwies sich dieses Werk für meine eigene Forschungsarbeit als unschätzbar wertvoll und auch einige konkrete Hinweise zu verschiedenen Heiligtümern waren äußerst aufschlussreich.

Neuere sozialanthropologische Studien zur Bedeutung lokaler Heiliger und zum Pilgerwesen, wie sie etwa für den nordafrikanischen Raum⁸ oder den Jemen⁹ existieren, sind für das Gebiet der heutigen Arabischen Republik Syrien noch echte Mangelware. Die einzige Ausnahme bildet hier die im Jahr 1995 erschienene Dissertation von Julia GONNELLA mit dem Titel *„Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)“*. Auf der Grundlage einer zehnmonatigen Feldforschung untersuchte die Autorin die sozialen Gegebenheiten der städtischen Heiligenverehrung im Bereich des sunnitischen Islam. Vergleichbare Studien für den ländlichen Raum Syriens sind bislang jedoch noch nicht vorhanden.

Vergegenwärtigt man sich nun den aktuellen Forschungsstand, so lässt sich feststellen, dass dem sakralen Platz in Syrien bisher nicht aus sozialanthropologischer, sondern primär aus islamwissenschaftlicher oder volkskundlicher Perspektive Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die

⁸ Beispielsweise GELLNER (1969, 1981), MARX (1977), EICKELMAN (1976, 1982), EICKELMAN / PISCATORI (1990), SCHILDER (1990), GILSENAN (1973, 1993) oder LANG (1992).

⁹ Beispielsweise PESKES (1995), STONE (1995), KNYSH (1997) sowie DOSTAL (in Druck).

jüngste Dokumentation sakraler Plätze oder Wallfahrtsorte in peripheren Gebieten Syriens liegt überdies bereits mehr als vierzig Jahre zurück. Damit lassen sich folgende Probleme und offene Fragestellungen identifizieren:

Es herrscht Unklarheit darüber, welche Merkmale und Eigenschaften den sakralen Platz eigentlich konstituieren. Weiter ist fraglich, welche der früher dokumentierten sakralen Plätze noch heute als solche klassifiziert werden bzw. inwieweit sich sakrale Plätze und die dort ausgeübten religiösen Handlungen im Laufe der Zeit verändert haben.

Der islamwissenschaftliche bzw. volkskundliche Forschungsansatz, der den bisher durchgeführten Untersuchungen zugrunde liegt, bringt mit sich, dass die Beschaffenheit sakraler Plätze sowie die dort beobachtbare religiöse Praxis nahezu ausschließlich als Resultat historischer Entwicklung interpretiert werden. Einen solchen Erklärungsansatz sehe ich zumindest dann als defizitär, wenn systemtheoretischen Zusammenhängen keine Aufmerksamkeit geschenkt wird und strukturelle Analysen fehlen. Dies ist bei den bislang vorliegenden Untersuchungen der Fall.

Das Kernproblem ist meines Erachtens jedoch Folgendes: Während zur Deskription sakraler Plätze und der dort ausgeübten religiösen Handlungen eine Fülle zwar nunmehr veralteter, aber zum Teil sehr differenzierter Untersuchungsergebnisse existieren, wurde der ideellen Konzeption des sakralen Platzes, das heißt den ihn als Manifestation des Heiligen ausweisenden Bedeutungskonstruktionen bislang kaum Aufmerksamkeit geschenkt. In den wenigen Fällen, wo dies der Fall war, werden die ideellen Konzeptionen der Forscher als Untersuchungsergebnisse präsentiert – nicht jedoch die Bedeutungskonstruktionen derer, die sakralen Plätze aufsuchen, zu ihnen pilgern oder sie betreuen.¹⁰ Dies erscheint insofern sonderbar, als die Grundvoraussetzung für die Existenz eines sakralen Platzes geradezu jene Menschen sind, die diesen Platz als solchen klassifizieren und akzeptieren. Forschungsprozesse, in denen diese handelnden Personen lediglich als Informanten „verwendet“ werden, erscheinen daher – schon aus rein methodologischen Überlegungen – als unangemessen.¹¹

¹⁰ Die Pilgerstätten werden in der Regel von einem (Grab-)Wächter bzw. einem so genannten Diener [arab.: *ḥādīm*, pl. *ḥuddām*] betreut.

¹¹ Weitere Ausführungen zu den methodologischen Vorüberlegungen, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, finden sich in FARTACEK (1999: 14–29).

Fragestellung und Methode

Da die jüngste wissenschaftliche Dokumentation der ausgewählten Pilgerstätten bereits vierzig Jahre, in manchen Fällen sogar hundert Jahre oder länger zurückliegt, sollen zunächst die Lage und das rezente äußere Erscheinungsbild der Pilgerstätten möglichst umfassend dokumentiert werden. Dem historischen Veränderungsprozess wird dabei sowohl durch *oral traditions* als auch durch eine komparative Analyse der zitierten schriftlichen Quellen Rechnung getragen.

Des weiteren wird in der vorliegenden Untersuchung der Frage nachgegangen, welche kognitiven Prozesse sich hinter dem Konstrukt *sakraler Platz* verbergen und welche Konditionen erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter Platz als *sakral* klassifiziert wird. In diesem Zusammenhang erfährt die Interpretation topographischer Besonderheiten sowie mythologischer Persönlichkeiten und Legenden besondere Berücksichtigung.

Darüber hinausgehend soll geklärt werden, welche Relevanz sakrale Plätze für das religiöse *und* alltägliche Handeln der Menschen in Syrien besitzen und wie Pilger und Grabwächter die Tatsache interpretieren, dass Angehörige anderer Religionsgemeinschaften zu den gleichen sakralen Plätzen pilgern wie sie selbst.

Gemäß dieser Fragestellungen wurden auf der Grundlage historischer Berichte zwanzig dort dokumentierte Pilgerstätten nach folgenden Kriterien ausgewählt: (1) Die Pilgerstätten liegen *außerhalb urbaner Zentren* und oftmals in nur schwer zugänglichen Gegenden. (2) Sie sind keine „ehemaligen Kultplätze“, sondern Orte *rezenter* religiöser Praxis. (3) Als solche verfügen sie über einen *überregionalen Bekanntheitsgrad*.¹² (4) Bezogen auf den sunnitischen Islam sind sie im Sinne GELLNERS (1969) der so genannten „kleinen Tradition“ zuordenbar, also jenem Bereich der Religion, der gemeinhin als *Volksislam* oder *Volksreligion* bezeichnet wird. (5) Sie liegen in Gebieten mit *hoher ethnischer Heterogenität* in den syrischen Provinzen as-Suwaydā' (Ġabal al-ʿArab), Darʿā (Ḥawrān), Rīf Dimašq (Wādī Baradā und Ġibāl al-Qalamūn), Ḥimṣ, Ḥamāh, Ṭarṭūs (Ġabal al-Lāḍiqīya), Idlib und Ḥalab.

¹² Bei den hier untersuchten Pilgerstätten handelt es sich also nicht um jene Kategorie sakraler Plätze, die lediglich von den Bewohnern eines einzigen Dorfes besucht werden, noch um jene, die ausschließlich für Sufi-Communities praxisrelevant sind (vgl. dazu die Ausführungen von PINTO 2002: 60–68).

Mit der vorliegenden Arbeit wird für das Untersuchungsgebiet erstmals der Versuch unternommen, neben einer umfassenden Dokumentation der Pilgerstätten die Sichtweisen und Bewertungen von jenen Menschen zu erforschen, die sakrale Plätze aus religiösen Motiven besuchen oder sie betreuen. Innerhalb der Sozialanthropologie ist die Untersuchung sowohl dem empirisch-funktionalen als auch dem rational-strukturalen Ansatz verpflichtet. Diese beiden – mitunter rivalisierenden – Theorieansätze sehe ich jedoch nicht als einander ausschließend, sondern als gegenseitige Ergänzung: Während sich die Dokumentation der Pilgerstätten sowie deren historische Veränderungen im äußeren Erscheinungsbild vornehmlich am *empirisch-funktionalen* Ansatz orientieren, werden die Kognitionen meiner Interviewpartner hinsichtlich der konstituierenden Merkmale sakraler Plätze sowie deren Praxisrelevanz unter einer *rational-strukturalen* Perspektive erhoben und diskutiert.¹³

Die wissenschaftliche Basis für die vorliegende Arbeit bildet eine systematische Aufarbeitung der über Syrien publizierten ethnologisch relevanten Literatur sowie die Auswertung des gesammelten ethnographischen Materials. Letzteres wurde von mir persönlich in umfangreichen Feldforschungen erhoben, die sich in folgende drei Phasen gliedern lassen:

- (1) Im Sommer 1996 begann ich mit den Vorerhebungen. Erstes Ziel dabei war es, die bereits in der Literatur beschriebenen Heiligtümer ausfindig zu machen – was auf Grund des mangelhaften Kartenmaterials und der spärlichen Angaben in den schriftlichen Quellen oft gar nicht so einfach war. Schon in dieser ersten Phase führte ich zahlreiche Gespräche mit Pilgern und Grabwächtern und konnte mir so einen Eindruck von der aktuellen Situation verschaffen. Die zweite

¹³ Die Struktur, um die es dabei geht, ist nicht die von Gesellschaft, sondern die von *Ideen*. Aus diesem Grund orientiert sich die Erforschung der Kognitionen meiner Interviewpartner stärker an Aussagen als an Handlungen. Die Wiedergabe von Mythen durch meine Interviewpartner sowie ihre Aussagen über das, was sein *sollte*, bilden dabei einen Schwerpunkt. Bei Diskrepanzen zwischen den verbalen Mitteilungen und dem beobachteten Verhalten wird von der These ausgegangen, dass soziale Wirklichkeit in den Aussagen existiert, und nicht in dem, was faktisch geschieht (LEACH 1978: 13). Vgl. dazu auch LEACH (1971, 1973, 1982), DOUGLAS (1985, 1986), EDER (1988), OPPITZ (1993) sowie GINGRICH (1989, 1997, 1999).

Zielsetzung im Rahmen dieser Vorerhebungen bestand darin, mir Grundlagen für die Entwicklung meiner Fragestellungen sowie ein erstes Konzept für die vorliegende Untersuchung zu erarbeiten.

- (2) Von Februar bis Oktober 1997 sowie im April 1998 führte ich die eigentlichen Feldforschungen durch. Ich besuchte mehrmals alle hier dokumentierten sakralen Plätze. Als Untersuchungsmethoden dienten dabei teilnehmende Beobachtung¹⁴ und qualitative Interviews¹⁵, wobei sowohl hypothesen-überprüfend als auch hypothesen-generierend vorgegangen wurde. Die Datenerfassung erfolgte primär durch Gedächtnisprotokolle, die ich unmittelbar im Anschluss an die Interviews verfasste. Darüber hinaus dokumentierte ich mein eigenes Verhalten während der teilnehmenden Beobachtung und während der Interviews in einem Forschungstagebuch und unterzog es später einer methodenkritischen Reflexion.¹⁶
- (3) Den Abschluss der für diese Untersuchung relevanten Feldforschungen bildeten Nacherhebungen zwischen April und September 2001. Ich suchte die Pilgerstätten in diesem Zeitraum neuerlich auf und führte weitere Interviews mit Pilgern und Grabwächtern. Auf diese Weise war es auch möglich, die aktuellen Veränderungsprozesse des Pilgerwesens in der Arabischen Republik Syrien empirisch zu untersuchen.

¹⁴ Der Begriff der *teilnehmenden Beobachtung* ist innerhalb der Sozialanthropologie umstritten. Ich verwende ihn hier in Anlehnung an SPRADLEY (1980) sowie BERNARD (1994).

¹⁵ Die Gespräche mit den Pilgern und Grabwächtern wurden jeweils *face to face*, d. h. ohne einen Dolmetscher in arabischer Sprache bzw. im syrisch-palästinensischen Dialekt geführt. Dabei wurden verschiedene Techniken der qualitativen Interviewführung eingesetzt, nämlich das so genannte problemzentrierte Interview, das fokussierte Interview, das Tiefeninterview sowie das rezeptive Interview (vgl. LAMNEK 1993: 68–92). Von meinen Interviewpartnern wurde ich nicht nur als *westlicher Forscher* wahrgenommen, sondern bisweilen auch als *christlicher Pilger*. Darüber hinaus war meine eigene Rolle auch durch mein Geschlecht bestimmt: Zwar konnte ich zahlreiche Gespräche mit Frauen führen (oft im Beisein anderer Männer oder Frauen), doch waren meine Interviewpartner insgesamt mehrheitlich männlich. Sofern aus dem Text nicht eindeutig das Gegenteil hervorgeht, steht die männliche Form (Pilger, Besucher, etc.) zugleich als geschlechtsneutrale Bezeichnung.

¹⁶ Zum methodologischen Ansatz siehe HILDENBRAND (1995: 256–260), GINGRICH (1997: 152–177), FLICK (2000: 179–200), MEINEFELD (2000: 265–275); vgl. dazu auch STRAUSS (1991) und BOHNSACK (1999). Zum Forschungstagebuch siehe FLICK (1995: 191).

Zur Gliederung dieser Arbeit

Die vorliegende Publikation gliedert sich im Wesentlichen in zwei Teile: Zunächst werden die ausgewählten Pilgerstätten in Form einer dichten ethnographischen Beschreibung als *case studies* dargelegt (Kapitel 2). Dabei wird dem rezenten äußeren Erscheinungsbild sowie den mythologischen Legenden, die sich um den jeweiligen Platz ranken, besondere Aufmerksamkeit zuteil. Wo möglich, erfolgt zudem ein Vergleich mit dem historischen Quellenmaterial.

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird unter systemtheoretischer Perspektive das Gemeinsame und Verbindende der beschriebenen sakralen Plätze eruiert und der Versuch einer theoriegeleiteten Interpretation des erhobenen ethnographischen Materials geliefert: Im 3. Kapitel geht es dabei um die Frage, was einen sakralen Platz von einem profanen unterscheidet bzw. welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein Platz als *sakral* klassifiziert wird. Das 4. Kapitel hat die Analyse der religiösen sowie der sozialen Praxisrelevanz sakraler Plätze zum Inhalt.

Im abschließenden 5. Kapitel erfolgt eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung. Im Zuge dessen wird die spezifische Funktion des sakralen Platzes als eine Kommunikationsbrücke reflektiert, die sowohl den Austausch der Menschen mit Gott, als auch jenen innerhalb der syrischen Gesellschaft sichert.

Der Publikation ist ein Appendix angefügt, der Bemerkungen zur Transkription und ein Glossar enthält. Arabische Termini, die im Text zum Teil unübersetzt verwendet werden, sind dort nochmals zusammengefasst und kurz erläutert.

